

L'IDÉE DE VÉRITÉ CHEZ RENÉ GIRARD

Jean-Luc Evard

Centre Sèvres | *Archives de Philosophie*

2004/2 - Tome 67
pages 305 à 320

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2004-2-page-305.htm>

Pour citer cet article :

Evard Jean-Luc, « L'idée de vérité chez René Girard »,
Archives de Philosophie, 2004/2 Tome 67, p. 305-320.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'idée de vérité chez René Girard

JEAN-LUC EVARD

B.D.I.C., Université de Paris X — Nanterre

L'attrait et l'attraction qu'exerce l'œuvre de René Girard n'émanent pas seulement de l'émotion des origines qui visite une époque privée d'image du monde. Aux promesses de la science des « choses cachées depuis la fondation » cette œuvre ajoute expressément celles d'une eschatologie feutrée, elle dit qu'elle le fait, et comment. C'est ce qui d'abord laisse interdit : elle ne greffe pas de l'extérieur un modèle anthropologique sur une théologie spéculative, elle veut exposer de l'intérieur comment les deux sœurs, ennemies déclarées depuis Feuerbach, se destinaient l'une à l'autre dès le commencement. De toute évidence, cette démarche veut modifier en profondeur les fins du savoir : proposer une apologie du christianisme tout en présentant une méthode d'interprétation du lien social.

Elle aura bien d'autres conséquences encore. Ici, on les envisagera dans un certain ordre, celui des objets et des problèmes de l'anthropologie, pour anticiper sur leurs effets en chaîne dans d'autres ordres – car la veine encyclopédique qui court de tout temps à travers les branches du savoir nous garantit que toute découverte élémentaire déborde la science particulière et la région où elle survient, et se communique à l'arbre tout entier. Cet arbre, la théorie du cycle mimétique le dépayse, le transplante. Si elle déborde l'anthropologie, elle affecte aussi les phénomènes ordinaires de solidarité épistémologique, ceux de la circulation des paradigmes ou des méthodologies : le travail de R. Girard ne percute pas seulement l'ensemble des sciences sociales et de leurs performances, il vise leur compétence. Il la vise dans deux sens du terme : il utilise et interroge leur idéal de vérité, il conteste simultanément que la vérité soit un idéal, il suggère qu'elle procède d'une révélation (tel est le sens ordinaire du genre d'interprétation qui retourne le monde sur sa face « cachée »). Il progresse donc en savant appliqué à une synthèse anthropologique (et qui tente de fonder l'anthropologie comme savoir synthétique de toutes les sciences sociales), il procède aussi en chrétien pour

qui la vérité ne procède pas de la vision des essences, mais du dépouillement prémédité de l'existence. Toute la question posée par l'œuvre de R. Girard revient à anticiper sur l'avenir de cette double vocation : la conscience théorique qui s'ouvre à la contemplation des essences est-elle véritablement apparentée, ou nouée, à la conscience éthique qui s'ouvre à la présence de l'Autre ? Ces deux ascèses n'en font-elles qu'une ? Question délicate puisque, en réalité, dans ses arcanes, cette démarche n'est pas double : pour R. Girard, si les sciences sociales se dépossèdent progressivement de leur compétence, c'est de rater ou de forclorre le moment originaire que le glossaire philosophique désigne par la notion d'existence. La révélation, celle transmise par les Évangiles, nous est présentée par R. Girard, comme une initiation à l'existence, initiation dont il actualise la forme religieuse pour la traduire en une question éthique.

L'existence, enseignent les Évangiles dont R. Girard propose une traduction anthropologique, l'existence est une dette – et toute société humaine s'organise en vue de l'extinction de cette dette. Dans la langue du christianisme, le moment où cette dette s'éteint s'appelle la rédemption : moment du rachat, moment de la justification de l'existence rédimée, moment du salut (et le moment premier où cette dette se contracte, c'est la naissance de chaque homme, image visible de la naissance invisible du genre humain). Il faut donc que l'on commence par prendre au sérieux la plus provocante des thèses de R. Girard : il n'y aurait pas d'anthropologie et de sociologie plus compétentes et plus performantes que la grande parabole du malheur de l'existence et de la possibilité du salut présentée dans les Évangiles. Or cette parabole, là est la véritable difficulté qui attend l'œuvre de Girard, fait corps avec une révélation : celui qui la reçoit et la transmet parle d'une vérité qui n'est pas celle du savant, ni même celle du philosophe. D'où l'attraction exercée par cette œuvre : puisque voici un savant qui s'achemine vers un conflit de forme pascalienne, et qui le sait, et qui sait que ce cheminement est des plus périlleux, que nous réserve cet outrage mûrement réfléchi à l'idéal de vérité des savants ? Et les chrétiens doivent-ils se réjouir de cette réhabilitation du texte évangélique, auquel l'œuvre de Girard rend, semble-t-il, une valeur prophétique qu'il croyait avoir définitivement perdue ? Voilà ce qui nous arrive : au nom d'une science qu'il dit plus haute que la science, un savant prend congé d'elle (rappelons-nous les accents avec lesquels Max Weber nous pressait à la démarche inverse : la science est devenue impuissante à se connaître, enseignait-il en 1918, le savant doit *donc* redoubler d'abnégation), et prend la responsabilité d'une prophétie qu'il déduit de l'impuissance de la science à changer le monde en toute connaissance de cause, à instituer l'au-delà de l'ici-bas. En chrétien, René Girard s'expose ainsi à une question risquée en juif par Emmanuel Levinas quand il exposa pourquoi il revenait à l'éthique d'occuper la place de philosophie première au

sommet de la hiérarchie des savoirs. Or cette protestation mettait en jeu les sources mêmes de la pensée, ses clefs, puisqu'elle les contestait à la conscience noétique et les remettait à la conscience éthique. René Girard, à la différence de Levinas, ne procède pas par rupture : les sciences sociales sont pour lui une forme malheureuse de la conscience éthique (malheureuse parce que privée de son motif propre, le concret de l'existence), il ne s'agit donc que de transformer les sciences sociales en cette pensée de l'éthique dont elles se sont aliénées. Transformer les sciences sociales reviendrait ainsi à les redresser, à les dresser, à les orienter vers leurs fins authentiques : le discours sociologique ou anthropologique sur l'Autre ne serait que la forme altérée ou dénaturée de cette relation à soi qu'est la relation de chaque homme à tout autre homme – relation originaire, situation première d'existence que les sciences sociales violenteraient en la rabattant vers une essence, vers un concept fétiche, un quelconque fait social total. Ce n'est donc pas seulement une méthode qui est mise en cause, pas seulement un chemin vers une vérité partageable et communicable, c'est aussi l'attente qu'une telle vérité, si elle est concevable, puisse être partagée (je veux dire : multipliée, mais sans jamais cesser de demeurer une et de signifier ce qu'elle est, ce qu'elle fait – vérité progressivement *augmentée* au sens où, assimilée, comprise par chacun, elle finirait par faire *autorité*, par augmenter chacun d'une vérité qui était déjà en tous mais sans qu'ils l'eussent sue).

Si les vérités communiquées par les sciences sont aussi éloignées de la vérité de l'existence, si ce mode de communication lui est aussi étranger, alors l'existence peut-elle se communier ? La vérité qui finit par faire autorité se communique-t-elle ou se communit-elle ? Ou bien encore, apparaît-elle à partir d'un mouvement tout autre, d'une pentecôte, par exemple, mode de révélation qui ne se confond ni avec l'événement profane de la communication ni avec la liturgie et le rituel d'une communion ? Il faut risquer ces équivoques élémentaires de l'idée et de l'idéal de la communauté si l'on veut mieux anticiper sur le sens de l'œuvre de René Girard, et d'abord entendre ce qu'elle vise et qu'elle veut faire entendre en même temps dans plusieurs langages. Elle ne répète pas seulement le conflit ancien inhérent aux sciences sociales inquiétées par la différence de la communauté et de la société, elle affirme, plus durement, que l'ouverture à l'Autre en quoi consiste le primordial de l'existence se refuse à toute régulation durable, ne fonde pas la « sagesse plus urgente » à laquelle en appelait Levinas. Si la conscience théorétique se retourne (se révolte) sur l'éthique comme sur sa source, cette révolution (cette révélation) ne saurait, elle, prétendre transformer la conscience théorétique en conscience éthique : le moment apocalyptique de cette transformation signale au contraire qu'entre la conscience réflexive et l'existence ascétiquement initiée à la présence de l'Autre, la fracture est définitive. Apprendre à voir ce qui est caché, c'est montrer le mons-

trueux. La démarche de René Girard frôle aujourd'hui cet obstacle : invoquer l'autre de l'homme qu'est tout homme pour l'homme, c'est en appeler d'une violence qui décourage le désir dialogique le plus patient : « Vous ne connaissez pas mon langage parce que vous n'entendez pas ma parole », fait dire au Christ l'Évangile de Jean (8,43). Cette révolte de l'existence s'ouvrant à son inconcevable monstruosité (la solitude d'une parole exorbitée du langage qui la portait) augmente alors l'inquiétude qui l'anime : la révélation critique des « choses cachées » ne précède-t-elle pas, encore à penser, un au-delà de sa violence, la déception fille du concept perdu dans le clivage johannique du langage et de la parole ? Déception dont par avance doit se pénétrer toute pensée exigeante de l'existence, toute pensée soucieuse d'éviter aussi bien l'angélisme de l'ange que la bestialité de la bête. Cette déception est étrangère au travail de Levinas, elle hante celui de Chestov. Elle limite la pensée de l'existence : elle lui indique comment franchir cette limite, comment transformer le concept en déception, la déception en concept.

Prenons cette provocation à son cœur : de quel dû indicible s'endette l'existant ?

Les Évangiles ont amplifié l'invention hébraïque : Tu es celui qui répond de ses actes, même si Tu l'ignores, même à Ton insu, même contre Ton gré. Cela s'appelle la conscience. Circonstance aggravante : Tu es destiné au mal, Tu es prédestiné à nuire à Ton prochain (non pas tant, comme Caïn, par le meurtre, mais, d'abord, par la ruse, par le mensonge, la forme primordiale, satanique et édénique, du mal). Tu nais endetté, chargé d'un pouvoir de nuire à ceux qui Te jettent dans le monde, Te le donnent et Te l'enseignent. Tu feras largement usage de ce pouvoir. Si Tu veux survivre à la nausée que T'inspirera incessamment Ton existence, vis en sorte que se déploie aussi ce qu'il y a de bonté en Toi (car tel est le supplément que les Évangiles apportent au décalogue : ils n'invitent pas à croire, mais à faire, ils n'enseignent pas le Bien et le Mal, ils racontent comment la bonté, qui est spontanéité, neutralise l'intérêt, le déjoue).

Convenons-en : sur ce point, la convergence est forte, en effet, entre l'éthique du don désintéressé grâce auquel l'existant transforme la malédiction de sa dette en s'ouvrant à autrui (« Que celui qui n'a jamais péché... ») et l'axiome sociologique qui veut que les sociétés ne s'ordonnent qu'en tant que réseaux d'échange de dons et de contre-dons. Entre don et pardon, il ne s'agit pourtant que d'une convergence, car la bonté ne sait pas ce qu'elle fait, tandis que la règle du don et de sa contre-partie n'a rien de sublime, elle n'ouvre pas à autrui, elle l'économise. Les deux relations, celle du don sans mesure et celle du don calculé, se situent bien l'une et l'autre sur la même

échelle d'intensité, comme la relation de simple solidarité et celle de charité. Il y a bien pour elles un même horizon, celui des formes et des actes de l'intersubjectivité (notion qui ne désigne pas seulement la coprésence de l'un-à-l'autre, mais aussi ce qui les transcende l'un et l'autre comme étant et advenant l'un par l'autre: leur coprésence les « précède », l'un ne peut pas faire qu'il n'y ait pas l'autre). C'est de cette convergence que s'autorise Girard pour déchiffrer dans les Évangiles le texte le plus compétent qui ait jamais été consacré au procès d'humanisation de l'homme – et, inversement, pour retrouver l'écho voilé de cet évangile du don désintéressé dans les grands textes de l'anthropologie. L'homme ne s'humanise que s'il donne à l'autre homme, qui est par là, sans cesse, l'autre de l'homme, sans cesse en sa présence. Que les Évangiles fassent de cette mise en présence un enseignement que je ne suis pas libre de ne pas entendre, et que les sciences sociales découvrent dans la relation de don et de contre-don l'inconditionnel de la condition humaine – cet écart n'est, si l'on veut, que celui des divers récits circumscrivant la même scène primitive du lien social: l'obligation éthique émerge de la disparition progressive de l'obligation sacrificielle parce qu'elle enseigne à l'homme à donner à l'homme plutôt qu'aux dieux (et elle lui enseigne du coup une responsabilité accrue, incommensurable), et c'est exactement cette obligation que l'anthropologie explore sous le signe de la nécessité (« objective ») du don et du contre-don.

Ce n'est donc pas véritablement sur ce point – la différence de l'obligation éthique et de la nécessité anthropologique – que s'opposent, ou que diffèrent, le récit évangélique et l'anthropologie. Le fait que l'obligation éthique soit inséparable de l'épreuve d'une angoisse dont le christianisme et l'existentialisme sont les viviers ne rentre pas, assurément, dans les considérants de l'anthropologie. N'empêche que cette dernière, si étrangère soit-elle à toute thématique proprement existentielle, réfléchit sur l'urgence fondatrice de la relation de don et de contre-don: le désenchantement du monde qui fait le savant succéder au théologien ne diminue pas, tant s'en faut, sa responsabilité. Si le théologien témoigne d'une obligation qui peut être sans cesse transgressée ou négligée, et l'est de fait, le savant témoigne d'une nécessité (les « lois » de la nature et de l'histoire) dont les sciences ne cessent de modifier le sens et les manifestations. La véritable objection qui attend les travaux de Girard ne concerne donc pas le risque qu'il dit vouloir prendre, celui du mélange des genres, celui du modèle anthropologique (athéologique) qui vise une essence du lien social et de la profession de foi qui témoigne de la révélation de l'autre, l'accueille au nom de Ce qui l'envoie (R. Girard, au contraire, montre comment cette essence et cette existence peuvent se penser en synthèse: elles se nouent dans la crise sacrificielle, dit-il, la scène qui transforme la violence endémique en violence rituelle, scène

qui est aussi une crise du sacrifice, une tentative permanente d'échapper à l'obligation et à la nécessité du sacrifice).

Curieusement, c'est R. Girard lui-même qui, depuis longtemps, attire notre attention sur ce qui semble devoir le plus affaiblir son propre argument : « Le sacré, c'est tout ce qui maîtrise l'homme d'autant plus sûrement que l'homme se croit plus capable de le maîtriser », écrit-il en 1972¹. Ses textes les plus récents ont amplement développé cette proposition, et sur deux registres : celui, anthropologique, de la réitération mécanique du cycle mimétique, celui, évangélique, de sa répétition perverse (« satanique ») – redoublement de la violence réciproque par la violence rituelle, de l'esprit par la lettre, de l'anarchie par l'anomie, etc. Arrêtons-nous sur les implications et les conséquences de cet étonnant paradoxe : la réduction du sacré (autrement dit, en longue durée, le processus même du désenchantement du monde) ne serait qu'un mirage, l'image inversée du processus contraire, l'emprise croissante du sacré sur la condition humaine. Là se condense la véritable provocation de l'œuvre de Girard : provocation lancée non pas tant à ses lecteurs qu'à soi-même puisque la progression insoupçonnée du sacré dans la culture qui vise précisément à le contenir menace à terme les procédures régulatrices que sont, non pas même les sciences sociales, mais toute théologie et, outre ses conditions de possibilité, toute stabilisation religieuse de l'existence. Autre formulation possible de ce paradoxe girardien : les Évangiles ont divulgué la révélation (le monde a été christianisé) mais n'ont pas empêché la déchristianisation, la Bonne Nouvelle est devenue lettre morte en s'universalisant. Un à un, ce sont alors tous les barrages katéchontiques dressés face aux crises mimétiques que cette prophétie déclare impuissants à maîtriser. C'est un même mouvement qui entraîne R. Girard de la contestation de la compétence des sciences sociales à son interprétation paulinienne des Évangiles, puis de ce paulinisme sécularisé, où les déchaînements de conflictualité tiennent lieu de Jugement dernier à répétition, à un schéma apocalyptique. Ainsi les Évangiles deviennent-ils à la fois matériau anthropologique et pensée de l'anthropologue, objet et accomplissement de l'anthropologie. C'est sans doute cette double qualité qui leur en donne une troisième, bien singulière : « Les Évangiles 'vérifient' toujours admirablement toutes les positions qu'on adopte à leur égard, même les plus contraires à leur esprit réel. On peut voir une ironie 'supérieure' dans les vérifications en apparence éclatantes et pourtant illusoire que les Évangiles fournissent à tous leurs lecteurs. »² Et de même pour l'horizon de l'histoire, à la fois tracé et effacé par ce régime paradoxal d'une interprétation scripturaire qui se veut à la fois auto-exégèse et énoncé objectif : comment s'expli-

-
1. *La Violence et le Sacré*, Paris, Livre de Poche, coll. « Pluriel », 1981 (1972), p. 51.
 2. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 211.

quer, en effet, que la révélation ait eu la puissance de détraquer le mécanisme aveugle du mythe qui opposait à une victime coupable une communauté innocente, mais que cette transformation historique ait été suivie d'une non moins évidente déchristianisation du monde, comme Girard le souligne lui-même à maintes reprises? Faut-il imaginer que l'institution chrétienne des sociétés soit à son tour ruinée par la toute-puissance du sacré après avoir réussi à l'arracher aux sociétés païennes? Mais comment penser dans ce cas l'assomption du sacré dans le mouvement de la sécularisation? Telle est l'aporie que la démarche de R. Girard s'oblige à lever si elle veut tenir ses prémisses dans leur vraie conséquence. À première vue, cette aporie surgit de l'imprécision qui entache les deux catégories élémentaires de la démonstration (car R. Girard ne détermine pas strictement la différence du sacré et du religieux). Mais une critique plus rigoureuse va nous montrer que cette imprécision résulte elle-même d'une autre obscurité. Prophétique, la manière de Girard l'est au sens où il ne peut faire valoir la vérité de la Bonne Nouvelle que par l'excès de son impuissance spectaculaire: il est vrai que le Christ subvertit la procédure du bouc émissaire (c'est bien en ce sens que Paul dit de lui qu'il est venu pour accomplir le « dernier » sacrifice: après lui, l'innocence de la victime ne pourra plus être déniée ni méconnue), mais il est non moins vrai que cette subversion a échoué puisque jamais le Christ n'a pu se démarquer de son simulateur de concurrent, l'Antéchrist. C'est parce que cet échec s'est produit qu'il y a une histoire du christianisme, l'histoire des tentatives de le surmonter, histoire qui a fini par conduire le christianisme au-delà de ses attentes propres. Sans doute le Christ est-il un bouc émissaire atypique puisqu'il prévoit cet échec, du moins sa possibilité, et que c'est aussi cette intuition qui autorise Girard à marquer la césure qui s'opère alors dans l'économie rituelle du bouc émissaire (le sacrifice d'une victime innocente substituée à une victime coupable, c'est, dit-il, l'invention christique et évangélique par excellence, la rupture du mécanisme rituel et mythique qui interdisait que puisse être jamais envisagée une pacification du monde: « La théorie mimétique montre que le judéo-chrétien n'est pas un mythe. Chaque fois qu'il décrit la violence collective, il ressemble à un mythe, mais il s'en distingue radicalement par l'interprétation qu'il en donne (...) Non seulement le judéo-chrétien possède une vérité qui a échappé à tous les mythes, mais, cette vérité, il est seul à savoir qu'il la possède »³). Mais R. Girard considère, contre toute évidence, que cette substitution a été efficace – et doit donc en découdre avec « les théologiens » (il ne les nomme pas), plus sceptiques, et pour cause, en la matière. Son mouvement de retour aux vérités méconnues des Évangiles ne vise donc pas seulement la transformation rétroactive des sciences sociales en exégèse scrip-

3. *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 71.

turaire (une entreprise moins « scandaleuse » qu'il n'y paraît), il le poussera aussi bien, dans la même logique, à se révolter contre toute théologie puisque toute théologie n'est que la tentative de raconter l'histoire de l'ici-bas dans la non-venue de l'au-delà, de la raconter comme cette non-venue. C'est là que le bât blesse: même la théologie que R. Girard se propose d'amener à son noyau rationnel d'élucidation de la violence et du sacré, même cette théologie ne peut soutenir la perspective de l'échec envisagée par le héros de la Passion. De son côté, le Christ n'a pas besoin de théologie (sa parole se suffit à elle-même), tandis que du sien, la théologie est contrainte de refouler l'idée qu'il ait pu échouer – comme le sait le Grand Inquisiteur qui refuse au Christ revenu sur terre la gloire affreuse d'une seconde crucifixion. Il y a là la gageure de toujours: il faut être, ou mystique, ou théologien. Entre les sociétés chaudes éprises de liberté et les sociétés froides éprises de sécurité (puisque telle est l'opposition suggérée dans la parabole de Dostoïevski), l'entente restera on ne peut plus précaire.

Cette entente impossible, il semble pourtant que R. Girard la recherche à tout prix. On ne saurait s'expliquer autrement l'étrange paradoxe déjà cité: si le sacré me maîtrise d'autant plus sûrement que je m'imagine plus capable de le maîtriser, alors je ne peux ni comprendre la différence du sacré et du religieux ni me représenter comment les religions auraient été débordées à la fois par le sacré qu'elles auraient échoué à réguler et par le profane qui en a envahi irrévérablement le domaine de compétence. Si l'on admet, en effet, que la prédication christique et le récit évangélique bouleversent sans retour le mécanisme cathartique de la mise à mort d'un innocent rendu coupable de par son élection au statut de victime sacrificielle, il faut aussi nécessairement admettre, comme le souligne R. Girard, que l'institution chrétienne a permuté les termes élémentaires du rapport à la violence: d'un monde qui opposait une victime coupable à une communauté innocente, nous sommes passés à un monde qui oppose au contraire une victime innocente à une communauté coupable. « Les textes judéo-chrétiens rétablissent ou plutôt établissent une vérité jamais encore repérée (...) Ils mettent à l'endroit un rapport qui est toujours à l'envers dans les mythes, le rapport entre les victimes isolées, impuissantes, et les communautés qui les persécutent. Les textes judéo-chrétiens dévoilent la vérité que les mythes dissimulent. La défense des victimes n'est donc pas un prêchi-prêcha. En proclamant la vérité des boucs émissaires, le judéo-chrétien ébranle le système mythique dans son ensemble, car le mensonge dénoncé joue un rôle essentiel dans la culture humaine. »⁴ Mais comment expliquer, alors, que cette interversion de l'équivalence première n'ait pas permis de progrès de la conscience? – je dis bien: de progrès, puisque cette permutation se présente comme un gain

4. *Ibid.*, p. 67.

absolu de justice, qu'elle ouvre l'horizon de la justice en donnant aux hommes le moyen de déclarer innocents les innocents et coupables les coupables⁵.

Ce paradoxe est-il subi ou recherché? R. Girard veut lui-même expliquer la contradiction à laquelle il s'attaque et s'expose le premier quand il met en regard la puissance révolutionnaire de la révélation évangélique et l'impuissance contemporaine de l'institution chrétienne. La démonstration consiste à répéter à son endroit la subversion qu'elle introduisit dans l'économie sacrificielle des sociétés païennes: de même qu'elle aurait interverti les positions respectives de la victime (coupable) et de la communauté (innocente) en représentant une victime spectaculairement innocente sacrifiée par une communauté coupable, de même elle a hérité à son tour de la structure du bouc émissaire qu'elle avait d'abord vidée de son sens original. C'est cela, le processus de la déchristianisation: l'institution chrétienne s'est elle-même disqualifiée (les églises, dit R. Girard, ont elles-mêmes renoncé à la vérité de la révélation), elle s'est progressivement transformée en une administration morale du pécheur et de sa culpabilité, elle a ainsi contraint les hommes de bonne volonté, ceux en recherche de la bonté pensée et enseignée par les Évangiles, à inventer l'église invisible des chrétiens qui ne peuvent entendre et faire entendre la vérité de la révélation (la possibilité rédemptrice) qu'en désertant les institutions chrétiennes et en écrivant la *Critique de la raison pratique*. L'anthropologie de R. Girard ne constate donc pas simplement le mouvement de la déchristianisation: elle s'y inscrit, elle en fait sa finalité comme de la *condition* même du « retour » à la vérité de la révélation. On parlera ici de la structure en boucle de cette théorie: la critique évangélique du mythe et du mécanisme du bouc émissaire est elle-même, comme christianisme, retombée dans l'administration de l'injustice et dans les mécanis-

5. L'idée et l'idéal de justice ne désignant ici pas seulement l'opération élémentaire de la rétribution juste, c'est-à-dire adéquate, de l'acte et du mérite, mais aussi la mise en évidence du mensonge, c'est-à-dire du mal, au principe des institutions fondées sur la mise à mort rituelle de l'innocent: l'idée et l'idéal de justice permettent ainsi à la fois une élucidation des faits et un gouvernement des âmes. Menace alors une sorte d'indétermination des concepts: l'idée et l'idéal de justice ne se développent-ils pas seulement lorsqu'est recherché non le gouvernement des âmes, qui est une hétéronomie, mais leur souveraineté, l'autonomie avec quoi commence véritablement l'éthique? Même difficulté pour ce qui est de l'approche du sacré: il ne se confond pas avec le religieux, il résiste au déclin de l'institution religieuse, il n'est jamais si puissant que dans le moment où il se donne comme absent, refoulé par le profane – soit; faut-il alors, pour évacuer la difficulté, se rabattre, comme le fait R. Girard, sur la formule flottante et malheureuse de Durkheim, sur la « transcendance sociale » (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 160.), sachant que cette « transcendance » est tout au contraire une immanence du type le plus pur? On voit déjà, à travers ces deux exemples, les effets néfastes de l'approximation de l'hypothèse: le paradoxe invoqué au cœur du phénomène prend sa revanche, il engendre des amphibologies.

mes de discrimination et de stigmatisation d'une victime innocente – et l'anthropologie girardienne, elle qui se désigne comme celle par qui le scandale arrive, vient à son tour, selon, semble-t-il, le même tour critique, lever l'illusion sur l'histoire du christianisme comme histoire d'une rechute dans la pratique de l'incrimination d'un bouc émissaire (d'où la place éminente prise, dans la démonstration, par l'histoire de l'antisémitisme dans le christianisme – on pense ici à la formule d'Adorno et de Horkheimer, dans la *Dialectique de l'Aufklärung*: « L'antisémitisme, c'est ce qui reste du christianisme-allemand »). C'est, ici, la structure du récit girardien qui est en cause et à l'œuvre, la mise en abyme de la grande séquence historique qui fait opérer et se répéter le même déclic d'une césure et d'une rechute: les Évangiles décèlent le principe mimétique aveugle des sociétés païennes (césure), le christianisme recouvre cette révélation (rechute), de même que les institutions archaïques du sacrifice humain puis animal avaient creusé la différence de l'humain et de l'animal puis cristallisé et celé cette différence originaire dans l'économie aveugle d'un va-et-vient sans échappement possible entre violence réciproque et violence rituelle. De même l'anthropologie girardienne répète-t-elle le moment de la césure en retournant le moment de la révélation contre l'histoire de la révélation. Structure en boucle qui est la boucle même du récit des origines: le dernier récit (l'anthropologie girardienne) répète l'antérieur (les Évangiles) en le transformant, comme l'avait fait en son temps chaque récit (les Évangiles ont énoncé et produit une transformation de la Bible, comme la Bible avait énoncé et produit une transformation de la pensée mythique). L'énigme des origines, c'est l'image singulière qui apparaît en terminal de cette théorie de miroirs dont l'alignement représente l'enchaînement narratif nommé tradition. Cette structure en boucle, cette mise en boucle de l'origine, R. Girard en fait d'ailleurs l'instance de validation de la vérité critique de son modèle: c'est parce qu'il pratique la science anthropologique comme autocritique de la tradition théologique, et parce qu'il se représente celle-ci comme une autocritique de la conscience mythique que Girard revendique pour sa recherche le privilège de l'argumentation à la fois objective (critique) et subjective (autocritique). Dans ce sens, il peut de fait présenter la révélation évangélique comme pur événement charismatique – événement de la grâce donnée par l'Esprit saint – et comme conquête critique de la raison – progrès de l'anthropologie se rendant maîtresse de ses propres prémisses: les deux exigences, celle du théologien et celle du savant, paraissent comblées l'une et l'autre, infailliblement armées contre toute réfutation possible. Car la reconstitution anthropologique et l'élucidation charismatique du mystère de la violence ne font plus qu'un. Les défaillances de la foi et celles du savoir ne sont plus antagoniques, mais solidaires, l'âge théologique et l'âge positif cessent de se combattre, sciences positives et théologie de la révélation témoignent complé-

mentairement d'un même destin de l'existence. D'époque en époque se rejoue le même événement double d'une subversion de la fausse conscience et de la rechute dans la fausse conscience: l'anthropologie girardienne se présente comme la subversion de la fausse conscience née de la rechute de la conscience messianique dans l'univers néo-païen engendré par la christianisation puis par la déchristianisation. Elle doit donc admettre simultanément qu'il y a de l'histoire (scandée par le passage des sociétés païennes aux sociétés chrétiennes, des sociétés chrétiennes aux sociétés déchristianisées) et qu'il n'y a pas d'histoire: toute révélation veut déjouer le mécanisme de la rechute et bouleverser les fins de la tradition. Nous dirons donc de l'anthropologie girardienne qu'elle représente le cas de figure d'une théorie à double entrée et qu'elle joue de ses entrées selon le lieu de la boucle qu'elle occupe: doit-elle rendre compte des œuvres de la fausse conscience (de l'aveuglement mimétique) qu'elle invoque les effets historiques de la transmission de tradition – doit-elle rendre compte de l'événement charismatique de l'autocritique (par exemple, la prédication christique), qu'elle invoque les effets anhistoriques de la révolte de l'existence contre son institution en société: au nom de la révélation, le révolutionnaire évangélique annonce l'échappement imminent au mécanisme de la violence, il fait entendre les accents eschatologiques d'une prophétie de l'innocence enfin conquise.

Ce n'est pas ce que dit et prédit l'anthropologie girardienne qui est ici questionné, c'est la procédure qu'elle mobilise pour se donner son statut théorique. Elle repose sur le privilège inquestionné (et purement non rationnel) d'une exception dans une série: tous les hommes sont sujets au mimétisme *sauf* le Christ (notons que la psychanalyse avait joué de la même exception: tous les psychanalystes ont d'abord été des patients – des « analysants » –, *sauf* Freud). C'est ce privilège qui, au fond, distingue la vérité ordinaire de celle de la révélation et qui élucide le sens de ce que le sens commun entend par « vérité de la révélation »: tous les hommes sauf un, lequel tire donc son autorité non de ce qu'il dit, mais de ce qu'il s'excepte de la vérité de ses énoncés (« Vous ne connaissez pas mon langage parce que vous n'entendez pas ma parole »: mais comment entendre cette parole qui ne s'autorise que d'elle-même?). Ne connaissant d'autorisation que donnée par un tiers exclu, les hommes ne *peuvent* donc pas prêter foi à cette vérité, sauf à ménager un univers de vérité où serait suspendue cette règle de la communication raisonnable – qui est aussi une règle ironique, puisque l'entendement ne demande pas que *tous* attestent de la vérité d'un énoncé, mais que *personne* ne puisse le réfuter (Popper). Serait-ce cette exception dans la communication que l'on désigne, faute de mieux, par le vocable de « religion »? Si tel est le cas, reste alors à comprendre pourquoi cet univers d'une autorité inconditionnelle et étrangère à la communication dont elle s'excepte réclame néanmoins, dans le cas de R. Girard, le statut d'une

« objectivité » véritable, susceptible d'une confirmation d'essence critique, argumentative, demandée à la communauté scientifique (les sciences seraient-elles sur le point, ou prêtes à renoncer aux procédures de vérification et d'authentification qu'elles ont elles-mêmes constituées et normalisées?). Admettons provisoirement que les religions tirent leur autorité de cette exception – nous ne savons toujours pas à quoi elle les autorise, nous savons seulement qu'elle ne les autorise pas à réclamer d'autorité particulière sur les pratiques régulières de vérité, telles les sciences, ni à faire valoir de convergence avec elles. Il y a disparité: il n'y a rien de commun sur quoi les religions et les sciences pourraient véritablement se contredire. Or c'est le contraire dont veut témoigner R. Girard.

C'est la double entrée de cette image du monde qui explique la présence de singuliers paradoxes comme celui, signalé plus haut, du sacré d'autant plus puissant que les hommes s'imaginent mieux assurer leur emprise sur lui (paradoxe repris par Girard sous la figure d'une transcendance à la fois « irréaliste » et « efficace », comparable à celle du *mana* décrite par M. Mauss: puissance de ce qui fait inconditionnellement autorité, puissance énigmatiquement objective de l'intersubjectivité, puissance hors toute loi de ce qui fonde les lois). De tels paradoxes correspondent au maintien de résidus irrationnels dans la démarche critique: qu'est-ce qui demeure irrationnel dans la démarche de R. Girard? (« Irrationnel » désignant ici non pas quelque impondérable inaccessible à la conscience critique, mais un accident dans la méthode, non pas la résistance de l'objet à la méthode, mais l'infidélité de la méthode à son objet, infidélité patente dans la méthode qui tantôt admet la réalité efficace de l'histoire, tantôt qualifie cette efficace d'« irréaliste » et de trompeuse, tantôt raisonne avec l'orthodoxie qui légitime le désir de sécurité, tantôt raisonne avec l'hérésie qui consacre le désir de liberté). Autre indice de ce résidu irrationnel: la coexistence de plusieurs modèles d'interprétation pour rendre compte de la même problématique, l'hétérogénéité de la démarche qui mobilise tour à tour des catégories anthropologiques, théologiques et psychologiques pour circonscrire la même énigme de la violence cathartique (violence introvertie quand elle est réciproque, violence extravertie quand elle est rituelle). En somme, l'objectif de R. Girard est triple: il vise à donner une seule et même réponse à trois ordres de questions, à synthétiser trois types de réalité hétérogènes (qu'est-ce que le genre humain? qu'est-ce qu'un fait religieux? qu'est-ce qu'un affect?). Rien n'interdit de se donner ces trois types de réalité dans une seule perspective – mais c'est à la stricte condition, comme dans tout travail de pensée, que les prémisses de la construction ne se modifient pas au cours de la synthèse. Or c'est la condition que ne respecte pas la méthode du raisonnement à double entrée: il implique tantôt l'invariant psychologique du mimétisme, tantôt la transformation de cet invariant au gré des césures historiques. Le même étant – le

genre humain – se voit ainsi assigné tour à tour ou simultanément au destin anhistorique des pulsions (indifférenciation mimétique) et au destin historique des institutions (différenciation sociologique). Double destin qui est assurément le point de départ de la théorie, mais qui, de se retrouver inentamé et dans toute son ambiguïté à la fin de la réflexion, signale que celle-ci n'a fait que commencer et cherche encore le véritable commencement – autrement dit, ne donne pas à entendre la question une à partir de laquelle pourra s'ordonner le complexe des types de réalité disloqués par trois savoirs (l'anthropologie, la théologie, la psychologie) qui visent des régions d'être disparates et ni ne parlent le même langage ni n'entendent la même parole.

« La notion de philosophie chrétienne est encore plus contradictoire que la pensée d'un cercle carré. Car carré et cercle s'accordent encore en ceci que l'un et l'autre sont des figures spatiales, tandis que la foi chrétienne et la philosophie restent séparées par un abîme. Même si l'on voulait dire que, des deux côtés, il y va de la vérité, ce que signifie *vérité* est, de part et d'autre, abyssalement différent », note Heidegger dans son *Nietzsche*. Nous avons déjà fait allusion à ces abysses : ce sont elles qui, dans l'évangile johannique, séparent le « langage » et la « parole » du Christ, et qui, dans l'histoire du christianisme et de la déchristianisation, séparent la révélation et la transmission de la révélation (elles, aussi, qui, chez Kierkegaard, séparent le sujet de la grâce – plus précisément : le sujet à la grâce – du système du savoir absolu). Ce qui est recherché comme une convergence par l'anthropologie girardienne, la convergence de l'obligation éthique et de la nécessité sociologique, échappe en réalité à la synthèse et à la saisie unitaire : l'endettement de l'existence auquel la parole christique veut mettre fin, cet endettement ne peut être pensé en même temps comme fondateur d'histoire (fondant la mise en sursis de la rédemption) et comme motif eschatologique (attente d'une fin de l'histoire), il ne peut fonder à la fois la vérité médiate de la rédemption toujours éludée et la vérité immédiate de son advenue sans délai. En se comprenant comme une autocritique de l'anthropologie et de la théologie, la démarche de R. Girard répète l'équivoque qui limite dès ses commencements la puissance de la révélation écartelée entre une parole et un langage, entre la puissance charismatique de la bonté et son intrumentalisation caritative.

Cette équivoque n'est pas un défaut de rationalité, elle signale le conflit de deux rationalités, le désordre pour ainsi dire anarchique qui affecte la relation d'un individu qui découvre l'illimité de sa responsabilité et d'une société qui ne s'institue que de mesurer les termes de l'échange et ne peut en aucun cas se désintéresser de ce qui, en elle, se prend et se donne. Sous cet angle, la mise en œuvre de la bonté par la révélation christique a introduit dans l'histoire des sociétés un élément d'anarchie qu'il n'est plus en

leur pouvoir de réprimer ni de supprimer. Il est impossible de réfuter Hobbes : les hommes, certes, cherchent à prendre sans donner. Mais il est tout aussi impossible à Hobbes de nier qu'il y a des hommes qui cherchent à donner sans prendre (dans la certitude poétique qu'ils recevront, expérience de l'insouciance et de la confiance qui affleure clairement dans la parabole du lis dans les champs, insouciance qui est aussi celle de la rose d'Angélus Silésius), et qu'ils témoignent d'une humanité possible au travail dans l'humanité concrète. C'est le sens de cette possibilité qui est en jeu dans le conflit du charisme et de l'institution, sens dont saint Augustin se fait le témoin quand il écrit qu'il y a dans l'esprit de l'homme quelque chose qui dépasse infiniment l'homme. Et c'est ce « dépassement infini » qui affleure dans la crise de l'existence et auquel s'ouvre la philosophie quand elle saisit ce qui, dans le fait religieux, dépasse infiniment toute religion : l'existence se découvre comme endettement, comme trop-d'être inhérent à l'être, comme excès anarchique de l'être sur l'être. Dire d'elle qu'elle est expérience de l'ouvert, c'est simplement rappeler que cet excès anarchique oscille sans cesse entre l'angoisse et l'extase. La finitude qui s'ouvre ainsi, et ne s'ouvre que dans l'existence, est le temps de l'ouverture du fini aux deux infinis qui le bordent. « Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ? » Exister, c'est-à-dire se penser comme l'interférence, se placer à l'interférence de ce rien et de ce quelque chose, donne l'expérience de ce dés-ordre. Mais ce dés-ordre est précisément ce qui ruine toute autorité : il a fallu que je m'ouvre à la présence du néant d'où se détachent toutes les possibilités de ce qui est – ce « quelque chose » – pour que, comme par seconde naissance, je m'ouvre à l'infinité même. Ce désordre de toute autorité est aussi ce qui prive la révélation de sa vérité : la révélation ni ne s'enseigne ni ne se transmet, elle inaugure la rupture du langage et de la parole (ce que désigne, par exemple, Georges Bataille quand il nomme « l'expérience intérieure », dont il dit qu'elle donne une autorité « inexpiable »).

Le malheur de cette intuition de l'existence, sa déception véritable, c'est précisément sa résistance au concept : elle ne semble pouvoir se donner que par défaut. Dans l'œuvre de R. Girard, elle apparaît comme ce qui avait fait défaut aux sciences sociales pour comprendre le fait religieux, et fait défaut, aussi, aux religions au moment de leur dépérissement. Mais elle ne devient jamais plus que cette solution de continuité et de compromis entre l'âge théologique et l'âge positif de l'histoire de l'esprit. Elle est le thème d'une protestation (du côté des religions, elle proteste contre les violences narcissiques de l'idolâtrie – du côté des sciences, elle proteste contre les violences de la réification essentialiste), mais à la puissance sérielle du mimétisme civilisateur elle n'oppose que des syncrétismes, des alliances impossibles (le cas le plus flagrant étant celui de la référence récemment apparue chez R. Girard à des moments de l'œuvre de Carl Schmitt : comment imaginer qu'un anti-

sémite forcené et défenseur de l'idée fort peu évangélique de catholicisme politique conforte la perspective girardienne de retour à l'intertextualité judéo-chrétienne des Évangiles? – c'est pourtant bien la tentative désinvolte que risque *Celui par qui le scandale arrive* ⁶). Le conflit reste donc inégal: face au mécanisme mimétique pensé dans sa belle simplicité de schéma anthropologique, les sciences sont convoquées en ordre dispersé et ne réduisent pas leur dispersion.

Pourquoi l'apocalypse déçoit-elle? C'est qu'une fois consommée la rupture, annoncée par elle, du langage et de la parole, elle ne promet qu'un retour à l'ancien état de choses, à l'indistinction manipulatrice de cette fonction et de cet acte. Perspective d'une rechute que dément l'histoire récente de nos idéaux de vérité: s'il y a au moins une certitude que la raison critique a tirée de ses conflits passés avec les cultes naïfs de la science, c'est qu'elle doit aussi continuer de dissiper le clair-obscur entretenu par la théologie de la révélation sur les passions sacrificielles. La position d'exception charismatique réclamée par une parole qui s'arroge par là même la souveraineté qu'elle dénie à ses destinataires, c'est cela qui compromet le philosophe ou le prophète avec les puissances d'asservissement qu'il prétend défier. Ni oracle ni miracle, mais acte de parole, la maîtrise dont s'autorise une parole émancipatrice ne peut s'adresser qu'à des hommes eux-mêmes déjà libres, désireux d'en jouir ensemble et individuellement, sauf à les asservir aux discours tenus sur la liberté. S'il n'y a pas de maître sans disciples, c'est que tout maître cherche parmi eux celui qui, du livre des questions, détachera la bonne page et passera le témoin.

Résumé: *Les travaux consacrés par René Girard aux crises du mimétisme se donnent simultanément comme une théologie judéo-chrétienne de la violence et comme une anthropologie existentielle du lien social. Ils proposent ainsi une vaste rétrospective sur l'histoire de la christianisation et de la déchristianisation des sociétés. Notre étude anticipe sur une lecture critique de cette œuvre en avançant deux objections: la théo-anthropologie de R. Girard réduit les significations du sacré à l'expérience qu'en a fondée l'institution religieuse monothéiste; elle ne réduit pas la dispersion méthodologique des sciences sociales. D'où les deux inconnues qui subsistent: le sacré résiste-t-il au déclin de l'institution religieuse? Comment les sciences sociales résisteront-elles à la fragmentation de leurs modèles et de leurs prémisses?*

Mots-clés: *Don et contre don. Règle et obligation. Sacré ou religieux. Vérité critique ou vérité révélée.*

6. *Op. cit.*, p. 10-11 et p. 148.

Abstract: *René Girard's work devoted to the crises of mimetism is presented simultaneously like a Judeo-Christian theology of violence and like an existential anthropology of the social bond. It thus proposes a wide retrospective on the history of christianization and dechristianization of the societies. Our study pre-empts a critical reading of this work with two objections: R. Girard's theo-anthropology reduces the significances of sacred to the experience founded by the religious monotheist institutions; it does not reduce the methodological dispersion of social sciences. Hence two unknown factors: does sacred resist the decline of the religious institution? How social sciences will resist the fragmentation of their models and of their premises?*

Key words: *Gift and counter-gift. Rule and obligation. Sacred or religious. Critical truth or revealed truth.*